Über die Samyaktvakaumudî, eine eventualiter mit 1001 Nacht auf gleiche Quelle zurückgehende indische Erzählung.

Von Albr. Weber.

»Die Samyaktvakaumudî liegt uns in zwei Recensionen vor, in deren einer die Geschichte unter »Çreṇika, Sohn des Prasenajit« spielt, während in der anderen dafür Uditodaya, Sohn des Padmodbhava[1] eintritt, so jedoch, dass auch Çreṇika's dabei noch mittels einer doppelten Einleitung gedacht ist. Die betreffende Legende selbst scheint eine alte zu sein und weit über die Zeit der vorliegenden beiden Recensionen zurückzureichen.«

Mit diesen Worten habe ich Ind. Stud. 16, 383 der Samyaktvakaumudî als eines Analogons für die von mir vermuthete secundäre Abfassung der vorliegenden Form des zweiten upâṅga zuerst gedacht. Es war mir damals (1883) also dieses Werk bei meiner Durcharbeitung der hiesigen Jaina-Manuscripte durch diese seine doppelte Textform und durch seinen Inhalt bereits aufgefallen. Weitere Fragen hatten sich indessen damals für mich noch nicht daran geknüpft. Ich bin jetzt der Sache etwas näher getreten, und glaube da etwas gefunden zu haben, was in der That von erheblichem Interesse sein würde.

Den eigentlichen Kern der ganzen Erzählung bilden die Berichte, welche von einem frommen Kaufmann Arhaddâsa seinen acht Frauen, und von diesen, danach in Erwiderung ihm darüber abgestattet werden, wie ein Jedes von ihnen zum samyaktvam, zur Frömmigkeit, gelangt sei. Arhaddâsa hat nämlich, auf Grund eines Gelübdes, vom König die Erlaubniss bekommen, seine Frauen, zu dessen Erfüllung, resp. zum Gottesdienst im Jina-Tempel[2], zurückzubehalten, während alle die übrigen Frauen der Stadt in den Wald gezogen sind, um da ein nur von ihnen, mit Ausschluss der Männer, zu begehendes Jahresfest, kaumudî-yâtrâ, am Vollmond der ersten Hälfte des kârttika-

[1] die richtige Lesung ist: Padmodaya (s. unten p. 737, n. 4. 745, n. 2).
[2] die Kaufleute spielen unter den Jaina, wie bei unsern Quäkern, eine grosse Rolle.

Monates zu begehen. Und der fromme Kaufmann entschädigt seine Frauen hierfür nun eben durch diese Erzählungen. Und zwar ist die Situation dabei im Übrigen so gedacht, dass der Bericht dieser Erzählungen zugleich von drei anderen Personen überhört wird, welche das darin, speciell in dem Berichte des Arhaddâsa, Erzählte mit erlebt haben, so dass sie die Richtigkeit der Angaben beglaubigen können, von einem Diebe nämlich, und vom Könige selbst und seinem Minister, welche alle drei, von aussen her, im Versteck eines grossen vaṭa-Baumes, in der Nähe des Hauses, zuhören, und zwar so, dass der Dieb oben in den Zweigen sitzt, während die beiden Andern, die ihm verstohlen gefolgt sind, um sein Treiben zu beobachten, sich, vermummt, an der Wurzel desselben befinden.

Der König ist nämlich durch die zeitweise Abwesenheit der Königin bei dem Feste im Walde von Sehnsucht nach ihr heimgesucht, hat eigentlich geradezu die Absicht gehabt, ihr dahin zu folgen, resp. sein eigenes Verbot, welches der Sitte gemäss alle Männer davon ausschliesst, zu missachten. Der getreue Minister hat ihn nur mit Mühe von diesem Vorhaben, resp. Verstoss gegen Sitte und Gesetz, zurückhalten können, besonders dadurch, dass er ihm die Geschichte eines Königs Suyodhana, der seinen Thron eingebüsst, weil er sich in ähnlicher Weise vergangen, vor Augen führt. Mit Widerstreben hat sich der König gefügt; zum Ersatz dafür aber, resp. um sich die Zeit mittlerweile zu vertreiben, streift er nun, mit dem Minister, unkenntlich gemacht, Nachts durch die Stadt, um etwas Absonderliches, Abenteuerliches zu sehen. Dabei sind sie auf den Dieb gestossen, der nach dem Hause des Arhaddâsa schlich, und sind dann, ihm folgend, eben auch dahin gelangt.

Gerade hierin nun aber liegt, wie mir scheint, das Hauptinteresse der ganzen Erzählung. Dass ein junger Prinz Nachts durch die Strassen schwärmt, um Abenteuer zu suchen, dafür finden sich auch anderweit in den indischen Erzählungen (cf. Daçakumâra, Kathâsaritsâgara) Beispiele genug. Auch die Situation des Belauschens, und zwar auch die weitere Steigerung, dass der Belauschende selbst wieder belauscht wird, ist uns, schon von Kâlidâsa her, zur Genüge bekannt. Aber dass zwei Personen, und zwar ein König und sein Minister, zusammen sich diesem nächtlichen Sport hingeben, das liegt, so weit ich es z. Z. übersehen kann, aus Indien hier zum ersten Male vor, ist aber andererseits eine uns von 1001 Nacht her wohlbekannte Situation.[1]

[1] in Nacht 37 (3 Kalender und 3 Frauen). 94 (3 Äpfel). 189 (Alishâh als der angebliche Chalif). 292 (der erwachte Schläfer). 354 (Abenteuer des Har. al R.).

Und da frägt es sich denn nun: ist dies ein zufälliges Zusammentreffen? oder beruht diese Übereinstimmung auf Entlehnung? und wenn letzteres, wer ist hier der entlehnende Theil? oder endlich: liegt etwa beiderseits eine gemeinsame Quelle vor?

Die erste Eventualität, ein nur zufälliges Zusammentreffen, halte ich bei der Besonderheit der Einzelheiten für ausgeschlossen, meine vielmehr, dass hier ein historischer Zusammenhang vorliegt.

Die Entlehnungsfrage sodann, resp. die Frage, wó ist das Prius, ist für den vorliegenden Fall mit ganzen besonderen Schwierigkeiten verknüpft. Es wäre in dieser Beziehung von Bedeutung, wenn wir die Abfassungszeit der Samy. wüssten. Leider ist dies nicht der Fall. Wir haben nur einen terminus a quo, durch die Erwähnung des Dichters Vilhaṇa darin, nach Bühler Ende des 11. Jahrhunderts, und einen terminus ad quem, durch das Datum einer der drei Handschriften des Werkchens (saṃvat 1489 A D. 1433). Es ist ja vielleicht möglich, dass sich theils durch die allen drei Manuscripten, resp. den beiden darin vorliegenden Recensionen, gemeinsamen Verse[1], theils durch die in der einen derselben (A B) genannten Namen von Jaina-Lehrern[2] diese beiden Grenzen für die Abfassungszeit (im letzterem Falle freilich nur für die von AB) noch etwas näher einschränken lassen. Bis jetzt indess ist hierüber noch nichts weiter erhärtet. Selbst aber, wenn wir die Abfassungszeit genau feststellen könnten, so wäre damit doch nichts definitives gewonnen, da es sich hier, wie die Zweiheit der Recensionen allein schon zeigt, um einen populären Stoff handelt, der eventualiter auch bereits vorher in anderer Form existirt haben kann.

Ähnlich steht es mit den 1001 Nacht, über deren Alter etc. in neuerer Zeit von den Arabisten vielfach verhandelt worden ist[3]. Danach gehen noch immer die Mss. nicht viel über das obige Datum A D 1433

---

492 (desgl.). 529 (Gesch. des Chalifen von Bagdad oder Albaktakâni) etc. durchstreift Harûn al Rashîd, begleitet von Giafar (Mesrur) Nachts Bagdad. Vergl. noch Nacht 461 und 478, wo dasselbe von einem andern Sultan erzählt wird.

[1] dieselben sind hieraufhin von mir noch nicht geprüft worden, wie denn überhaupt diese ganze Mittheilung hier nur ein erster Griff ist und das Einzelne noch näherer Durchforschung bedarf, aus der sich event. noch allerhand litterargeschichtlich Wichtiges ergeben kann.

[2] die Angaben über Jinacandrabhaṭṭâraka weisen event., s. unten p. 746, auf ungefähr saṃvat 1100—1400, also A D 1044—1344.

[3] s. August Müller in Bezzenberger's Beiträgen 13, 222—44 (1886), de Goeje in de Gids Sept. 1886 (»De Arabische Nachtvertellingen« 1887), Anon. in Edinburgh Review 335 (July 1886), Gildemeister im »Festgruss an Böhtlingk« p. 34. 35. (1888), H. Zotenberg in: l'histoire de Gâlcâd et Shîmâs im Journ. As. 1886 März p. 97—123 und: Notice sur quelques Mss. des 1001 nuits in s. Ausgabe der: histoire de 'Alâ al dîn ou la lampe merveilleuse (1888).

hinaus[1]. Die verschiedenen Recensionen des Werkes gehören resp. ganz zweifellos verschiedenen Localitäten und verschiedenen Jahrhunderten[1] an. Daneben steht aber ferner durch das Zeugniss des Mas'ûdî fest, dass ein alter Kern des Werkes anzunehmen ist, der auf eine persische, wie diese wieder allem Anschein nach auf eine indische Quelle zurückgeht. In letzterer Beziehung lassen sich auch aus dem Innern des Werkes verschiedene sichere Beweise beibringen,[2] worunter die eigenthümliche schachtelförmige Einkleidung der Erzählung, die sogenannte Rahmenform derselben, nicht eine der geringsten Stellen einnimmt. Und zu dieser würde denn ja eventualiter wohl auch die in Rede stehende Situation selbst mit gehören.

Unbeschadet aber dieses allem Anschein nach anzunehmenden indischen Hintergrundes der 1001 Nacht, könnte man ja nun freilich doch die in der Samy. vorliegende obige Relation ihrerseits als einen Borg von daher ansehen, ähnlich dem, wie auf anderem Gebiete (auch den der Erzählungen) so manches ursprünglich indische Gut zunächst in die Fremde gewandert und von da aus dann, im Rückstrom, wieder nach Indien zurückgelangt ist (cf. Pârasî-Prak. I p. 7 fg.). Gerade die Jaina-Erzählungen enthalten vieles vom Occident her Stammende. Und wenn nach Bühler (s. Pârasî-Prak. II p. 82) der kathâkautuka des Çrîvara »as a collection of stories translated from the Persian by order of his patron Zain al Abidîn« (1422—1472) zu erachten ist, wenn sich ferner nach Grierson (ibid. p. 83) neuerdings sogar eine directe Sanskṛit-Übersetzung der 1001 Nacht (ârabiyâ yâminî; vermuthlich freilich wohl sehr modern?) eingefunden hat, so könnte event. immerhin die obige Relation ihrerseits auf den 1001 Nacht (etwa nach mündlicher Überlieferung) beruhen.

Ich neige mich indessen doch mehr der dritten der oben aufgestellten Eventualitäten zu, der Annahme nämlich, dass uns in der Samyaktvakaumudî eine eigene indische Überlieferung unmittelbar erhalten ist, somit ein letzter Rest aus jener im Übrigen verlorenen, vermuthlich buddhistischen Quelle, aus welcher die persische Vorstufe der 1001 Nacht, von der Mas'ûdî berichtet, geschöpft hat. Und zwar stütze ich mich hierbei vornehmlich theils eben auf das Factum, dass uns die Samy. in zwei recht verschiedenen Recensionen vorliegt, theils, und vor Allem, auf die alterthümlichen Namen, an welche Beide ihre Darstellung anknüpfen. Diese Namen

---

[1] das Galland'sche Manuscript ist indess nach Zotenberg (Alâ al dîn) älter als man bisher angenommen hat, gehört in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts, jedenfalls vor 1400.

[2] cf. z. B. das von mir in meiner Abhandlung über die Vajrasûcî des Açvaghosha (1859) p. 215 (s. noch Ind. Stud. 10,10. 11) hierzu Angeführte.

gehören freilich eigentlich nicht dem Kern des Werkes, sondern der Einleitung desselben an, spielen in jenen nur hinüber. Die Einleitung aber ist es gerade, welcher auch der in Rede stehende Coincidenzpunkt mit 1001 Nacht selbst angehört, und es stehen jene Namen mit diesem in unmittelbarer Beziehung. Wir werden eben allem Anschein nach die Einleitung der Samy. von ihr selbst abzutrennen und als ihr im Alter vorausgehend, auf älterer Grundlage beruhend, anzusehen haben.

Und zwar scheint mir ferner von ihr wieder die ältere Form in derjenigen Recension enthalten zu sein, die uns in Berlin ms. or. fol. 1048[1] vorliegt. Es ist dies zugleich für den Anfang entschieden die kürzere Recension; im weiteren Verlaufe gleicht sich allerdings dies Verhältniss ziemlich aus[2], da auch die beiden anderen Handschriften, ms. or. fol. 1047[3] und ms. or. fol. 796[4] im Wesentlichen nur denselben Umfang haben[5]. Für uns liegt aber hier das Entscheidende eben gerade in der Einleitung.

Der Hergang darin in C ist, vergl. das bereits im Eingang Angeführte, wie folgt.

König Saṃprati, in Pâṭalîpura, im Lande Gauḍa, hörte einst eine Predigt des çrî ârya Suhastisûri[6], in der Dieser zum samyaktva aufforderte. Auf des K.'s Frage, wer wohl schon früher dasselbe beobachtet habe, nennt ihm der sûri den çreshṭhin[7] Arhaddâsa, und erzählt ihm dessen Geschichte. Es war nämlich vormals ein frommer König Çreṇika, in Râjagṛiha (Magadha); der hatte einen trefflichen Rathgeber, Namens Abhayakumâra. Auch wohnte in der Stadt der çreshṭhin Arhaddâsa, der acht Frauen hatte, und bei Gelegen-

---

[1] = C; 36 foll., die Seite zu 15 Zeilen à 45 aksh., saṃvat 1559, Ṭakârîyagrâme geschrieben von Munisâgara.

[2] in summa hat sie 1481 graṃtha.

[3] = A; 33 foll., die Seite zu 15 Z. à 50 aksh., saṃvat 1489, geschrieben von einem Hemacandra, ohne Angabe des Ortes.

[4] = B; hat allerdings 87 foll., die Seite aber hat nur 7 Z. à 39 aksh., saṃvat 1871, in Çrîbhavanagara, geschrieben für Lakshmîkuçala.

[5] Klatt macht mich noch auf folgende Mss. aufmerksam: 1) Wilson Mackenzie Coll. 1.156 sec. ed. p. 184 (entspricht A B, da von Uditodaya die Rede ist); und hier wird sogar auch ein Autor: Mungarasa genannt; ein sonst unbekannter Name! — 2) Rice Sansk. Mss. in Mysore and Coorg p. 314 (nichts Näheres); — 3) Râj. Lâla Mitra Notices 8.231, 232 (= R; der Schluss stimmt speciell zu B, variirt aber doch auch wieder). 4) bei Shridhar Bhâṇḍârkar Deccan Coll. p. 113, 362 wird die Samy. zu den Digambara-Werken gezählt, und Sâh Jodhrâja Godîkâ als Autor genannt! sollte dies nicht aber eine anderweitige Bearbeitung desselben Gegenstandes sein? dieser Autor-Name klingt denn doch gar zu modern.

[6] Nr. 11 in der Kharatara-Liste († 265 nach Vîra), Nr. 8 in der Tapâ-Liste.

[7] çreshṭhin, Kaufmann, steht hier resp. nach dem n. propr. also: Arhaddâsa-çreshṭhinâ; cf. Sitz. B. Akad. 1883 p. 569 (Camp.) 886. und 1884 p. 272 (Uttamac.).

heit einer Predigt des Vardhamâna bestimmte Gelübde auf sich nahm. Im Lande Magadha aber ward alle 12 Jahre ein grosses Fest: kaumudî-mahotsava benannt, begangen, bei welchem alle Weiber in den Wald zogen, während die Männer, mit Ausnahme der Wachen, welche der König zur Sicherheit der Frauen ausstellte, in der Stadt blieben. Nur Arhaddâsa erhielt vom König die Erlaubniss, seine Frauen zur Erfüllung seiner, resp. ihrer Gelübde, in der Stadt behalten zu dürfen. — Der König selbst aber erklärte seinem Minister, dass er in den Wald gehen und den dortigen Lustbarkeiten zusehen wolle. Durch die Einrede des mantrin, der ihm speciell die Geschichte des Suyodhana (2a—8b) als warnendes Beispiel vorführt, davon zurückgebracht, proponirt er dann, zum Zeitvertreib in der Nacht im Verein mit ihm incognito durch die Stadt zu streifen, um zu sehen, was es etwa Wundersames gebe (vinodârthaṃ nagaramadhye bhramaṇaṃ kriyate, kiṃcid âçcaryaṃ dṛiçyate). So wandern sie denn auch, alakshî-bhûtvâ, was hier, dem Verlauf zufolge, geradezu wohl: unsichtbar geworden, bedeutet, durch die Strassen, kommen so zu einem Kreuzweg, und der König sieht da einen châyâpurusha, Schattenmann, d. i. einen Mann, der selbst unsichtbar bleibt, von dem jedoch der Schatten sichtbar ist. Der kluge mantrin erklärt dem König, es sei dies der durch (Zauber-) Salbe, (Zauber-) Pille etc. gefeite[1] Räuber Lohakhura (Eisenhuf), der, durch die Kraft seiner Salbe unsichtbar, die Häuser aller Leute beraube, wogegen es gar kein Mittel gebe. Auf den Vorschlag des Königs folgen sie ihm dann Beide, und kommen so zu dem Hause des Arhaddâsa, wo der Dieb auf einem dort befindlichen vaṭa-Baum, alakshîbhûtvâ, oben Platz nahm, während die beiden Anderen, ebenfalls alakshîbhûtvâ, unten an der Wurzel blieben. Und da überhören sie denn alle drei das Gespräch des Arhaddâsa mit einer seiner acht Frauen, der Kundalatâ, die ihn fragt, weshalb er sich mit den Seinen dem tapaççaraṇa, der Askese, hingebe, während doch in der Stadt ein so grosses Fest gefeiert werde. Er erzählt ihr darauf seine Geschichte, welche in der Zeit des Prasenajit, des Vaters des jetzigen Königs Çreṇika spielt, und im Anschluss daran tragen dann auch seine übrigen Frauen je ihrerseits einen entsprechenden Vorfall als Grund je für ihre Frömmigkeit vor.

Dies ist eine ganz einfache, wenn auch immerhin schon als aus zweiter Hand (denn Suhastin erzählt sie dem Saṃprati) stammend bezeichnete Rahmenerzählung, welche zudem an die alten Namen Prasenajit und Çreṇika, die Zeitgenossen Mahâvîra's, resp. Buddha's, anknüpft; und könnte dieselbe sehr wohl auf einer älteren, etwa

[1] aṃjanaguṭikâdisidha.

buddhistischen Relation beruhen, ähnlich wie das râya-Paseṇaïyyam auf das buddhistische Paesisuttam allem Anschein nach zurückgeht[1]. In dieser etwaigen buddhistischen Relation könnte dann sehr wohl auch die Quelle zu suchen sein, auf welche der alte persische Kern der 1001 Nacht allem Anschein nach zurückzuführen ist.

Dieser einfachen Rahmenerzählung nun steht in AB (in beiden resp. mit allerhand Variationen) eine längere Darstellung gegenüber:

Unter König Çreṇika von Magadha beobachtete einst ein Waldhüter an einer Stelle des Waldes das friedliche Zusammensein von Ross und Büffel, Maus und Katze, Schlange und Ichneumon, die sich doch von Natur feind sind; der Grund davon ward ihm bald klar, als er kurz danach dort die Frieden-bringende Predigt des Vardhamâna hörte. Er brachte sofort dem Könige die Kunde davon, der hinzueilend seine Verehrung bezeugte, und nach Anhören der Predigt an Gautamasvâmin — ganz ex abrupto — die Bitte richtet, ihm die Geschichte vom kaumudî-samyaktvam[2] zu erzählen: he svâmin! kaumudìsamyaktvakathâṃ me kathaya. — Derselbe geht denn auch ohne Weiteres damit vor, und zwar beginnt er dieselbe mit einer Aufzählung verschiedener Personengruppen[3]: 1. Padmodaya[4] K. von uttara-Mathurâ, Gemahlin Yaçomatî, Sohn Uditodaya; — 2. Minister Saṃbhinnamati, Gattin Suprabhâ, Sohn Subuddhi; — 3. Räuber Rûpyakhura, Gattin Rûpyakhurâ, Sohn Suvarṇakhura; — 4. Kaufmann Jinadatta, Gattin Jinamatî, Sohn Arhaddâsa, mit acht Frauen. Die Geschichte von dem kaumudî-Fest wird sodann als unter Uditodaya vor sich gehend erzählt, wobei jedoch in A wiederholentlich durch Marginalglossen Çreṇika an die Stelle des Uditodaya gesetzt wird, offenbar auf Grund einer Benutzung der in C vorliegenden Recension[5], wie denn auch gleich im Eingange die in C gegebene Darstellung, wenn auch nicht mit gleichen Worten, in einer langen

---

[1] s. Indische Studien 16, 383. Leumann, Actes du VIième Congrès intern. des Orientalistes à Leide 3, 469—539 (1886).

[2] etwa »Frömmigkeit beim kaumudî-Fest«; — der umgekehrt gestellte Titel des Textes bedeutet: »das kaumudî-Fest (oder ob etwa rein appellativisch: der Mondschein) der Frömmigkeit«.

[3] es erinnert dies an die ähnlichen Angaben in den Erzählungen der aṅga 7—9. Das rein Schablonenhafte tritt resp. dabei speciell darin hervor, dass mehrere dieser Namen ganz unnütz sind, da sie im Verlauf gar nicht wieder zur Erwähnung kommen. Und zwar wird dieser Personal-Aufzählungs-Modus auch weiterhin durch das ganze Werk hindurch in gleicher Weise streng festgehalten. Durch solche Detail-Angaben suchen die Jaina den Eindruck scrupulöser Gewissenhaftigkeit zu erwecken. Man kann ja sehr genau in dergl. sein, wenn man es nur mit der eigenen, dichterischen Phantasie zu thun hat.

[4] so hier in A 2a; dagegen Padmobhava auf 9a; daraus mein: Padmodbhava Ind. Stud. 16, 383.

[5] wie dieselbe in A auch noch anderweit vorliegt, s. unten p. 745 n. 3, 752 n. 1.

Randglosse zugefügt ist. Die Darstellung der Einzelheiten in Bezug auf das kaumudî-Fest etc. ist im Wesentlichen identisch, nur ausführlicher; so wird speciell der Wunsch des Königs in den Wald zu gehen ausdrücklich durch die Sehnsucht nach seiner dort, getrennt von ihm, weilenden Gattin motivirt. Der Dieb, dem der K. mit seinem Minister nachschleicht, ist hier resp. Suvarṇakhura (Sva° B).

Abgesehen von der grösseren Ausführlichkeit (in A B), besteht hiernach die Differenz der beiden Relationen in C und A B im Wesentlichen dárin, dass in C Çreṇika der König ist, der mit seinem Vezier durch die Strassen zieht, während in AB dies von einem anderen Könige erzählt wird, und Çreṇika derjenige ist, der diese Geschichte zu hören bekommt. Meinem Gefühl nach ist Ersteres die ältere Form der Darstellung; speciell auch die Hereinziehung des mit der Zeit immer mehr vergessenen Prasenajit in die Geschichte[1], scheint mir dafür zu sprechen. Es ist, wie mich dünkt, ein frischerer, alterthümlicher Zug, den Çreṇika selbst handelnd aufzuführen; dagegen berührt es mich eben als secundär, wenn er aus dieser Stellung verschwindet, und in die eines Zuhörers hinabsinkt. Çreṇika nimmt eben in den älteren Jaina-kathâs eine ganz hervorragende Stellung ein.

Nun, man kann ja hierüber denken wie man will[2]. Jedenfalls macht die Zuweisung der ganzen Erzählung, in beiden Recensionen, in den Kreis der an Çreṇika sich anknüpfenden Legende einen durchaus alterthümlichen Eindruck. Auch der Umstand, dass sei es Gautamasvâmin, sei es ârya-Suhastin als Erzähler fungiren, lässt sich in gleicher Richtung verwerthen, wenn auch auf ihn nicht dasselbe Gewicht zu legen ist. — Hierzu tritt nun dann weiter die für die grosse Popularität[3] der Erzählung zeugende Überlieferung derselben in zwei, ja man kann fast sagen (da B von A wieder mehrfach erheblich abweicht) in drei Relationen, welcher Umstand mir eben, wie bereits bemerkt, ganz besonders gegen die etwaige Annahme zu sprechen scheint, dass es sich hier um eine modernere Benutzung aus 1001 Nacht handeln könne.

---

[1] die Geschichte, die weiterhin Arhaddâsa erzählt, spielt resp. in C. sogar direct unter seiner Regierung.

[2] ein besonderes Gewicht für die Priorität von C vor AB scheint mir im Übrigen noch darin zu liegen, dass C sich im Verlauf der eigentlichen Erzählung der Einflechtung der Namen einzelner Jaina-Lehrer in dieselbe, resp. des hierin liegenden hysteron proteiron (s. unten p. 745. 746) nicht schuldig macht. — Kurz gesagt, C hat, wie mir deucht, den ursprünglichen buddhistischen Zug noch frischer erhalten, während A B ganz in's Jaina-Lager übergegangen sind.

[3] auch in Südindien! was die Mss. in der Mackenzie-Coll. und bei Rice, oben p. 735 n. 5, beweisen. — Auch die Zuweisung des Werkchens an die Digambara, ibid., ist wohl sicher als ein Moment für die Alterthümlichkeit des Inhalts desselben zu verwenden. Zu ABC treten event. wohl noch anderweitige Recensionen hinzu.

Es beschränkt sich im Übrigen die Coincidenz der Einleitung mit 1001 Nacht keineswegs bloss auf diesen einen Punkt — das nächtliche Durchstreifen der Stadt durch König und Vezier —, sondern auch die in die Darstellung eingefügte, vorhergehende Erzählung vom König Suyodhana steht zu 1001 Nacht in nahem Bezuge. Dieselbe hat nämlich eine nahezu identische Grundlage, insofern auch in ihr einer unschuldigen Person der Tod durch die Willkür eines Königs bevorsteht, den dieselbe zunächst durch Erzählungen von einem Tage zum andern zu verzögern weiss. Allerdings handelt es sich hier nicht um eine Frau, auch nicht um 1001 Nacht, sondern nur, wie bei den 7 weisen Meistern, um eine festgesetzte Frist von 7 Tagen[1]. Indessen die Analogie liegt doch klar vor.

Weitere Coincidenzen freilich, etwa auch in Bezug auf den Inhalt der dem Suyodhana erzählten 7 Geschichten mit solchen in 1001 Nacht, liegen mir zunächst nicht vor. Sollten sich dergl. aber doch etwa finden, so wäre dies ja für meine Annahme des Zurückgehens beider Texte auf eine gemeinsame Quelle sehr dankenswerth! Denn keinesfalls würde dabei dann etwa hier an eine Entlehnung von 1001 Nacht her zu denken sein, da die hiesige Form der Darstellung einen durchaus urwüchsigen Eindruck macht. Abgesehen von der auch hier sich findenden schablonenhaften Aufzählung der Personalien je im Eingang dieser Geschichten, zeichnen sie sich nämlich weiter theils auch noch dadurch aus, dass sie nicht nur, ganz nach Art der sonstigen kathâs, mit Belegversen in Sanskṛit und Prâkṛit ausgestattet sind, sondern auch dadurch, dass jede Geschichte mit einem oder zwei Stichversen ausgestattet ist, welche entweder, ähnlich wie im Pañcatantra[2] an der Spitze der Erzählung, die gleichsam nur das Corollarium dazu bildet, stehen (in A sind bei 2.4 sogar nur diese Stichverse erhalten, die Geschichte dazu fehlt, findet sich jedoch in C, die zu 4 resp. auch in B), oder doch am Schluss, resp. im Innern, den Inhalt zusammenfassend, aufgeführt werden. — Die erste der 7 Geschichten beruht zudem im Übrigen auf einem alten, aus den buddhistischen Jâtaka, wie aus dem Pañcatantra etc. wohlbekannten Motive; und die dritte greift zum Theil auf vedische, ja sogar auf indogermanische Stoffe resp. Vorstellungen zurück.

Die Erzählung beginnt denn also zunächst[3] mit der uns bereits bekannten, unnützen[4], schablonenmässigen Aufzählung von Personalien:

---

[1] in der Çukasaptati sind es 70 Tage!

[2] cf. auch die argumenta der Sinhâsana-dvâtriṅçikâ, Ind. Stud. 15, 198. 204. 310.

[3] in AB nämlich, in C ist dies bedeutend kürzer.

[4] da eben nur einige dieser Namen für die Erzählung Bedeutung haben, die andern gar nicht wieder darin vorkommen.

1. Suyodhana, König von Hastinâgapura, Königin: Komalâ, Sohn: Guṇapâla; 2. mantrin: Purushottama, Gattin: Kapilâ, Sohn: Somaçarman; 3. koṭṭapâla (Platzkommandant)[1]: Yamadaṇḍa[2], Gattin Dhanavatî, Sohn Vasumati. Während eines Kriegszuges des Königs tritt Yamadaṇḍa als sein Stellvertreter ein und macht seine Sache so gut, dass der König nach seiner Heimkehr, eifersüchtig, auf sein Verderben sinnt. Im Verein mit mantrin und purohita (Hauspriester) bricht er eines Nachts in seine eigene Schatzkammer ein, bestiehlt sie, und giebt am folgenden Tage dem Yamadaṇḍa den Auftrag, den Dieb herbei zu schaffen, oder es koste ihm das Leben. Yamadaṇḍa geht hin, besieht sich die Einbruchsstelle und findet (A 4 a) da einen Schuh, den der König, das Siegel (Siegelring? mudrikâ), das der mantrin, die heilige Schnur (yajnopavîtam), welche der purohita in der Nacht daselbst verloren hatten[3]. Er erkennt daraus den ihm gelegten Fallstrick. Die ihm zugethanen Vornehmen (mahâjana) des Volkes machen für ihn beim Könige sieben Tage Frist aus. Yamadaṇḍa benutzt dieselbe, um dem Könige zur Warnung, resp. in sinnbildlichem Vorbilde, sieben Geschichten zu erzählen, die sämmtlich darauf hinausgehen, dass man durch Unvorsichtigkeit und Unklugheit, gelegentlich freilich auch ohne eigene Schuld, zu Schaden kommt.

Die einleitenden sowie die schliessenden Sätze jeder dieser Geschichten haben eine durchaus solenne Form. Die Schlussformel zunächst lautet: »der König erkannte den durch diese Geschichte angedeuteten Sinn nicht[4], und Yamadaṇḍa ging, nachdem er dieselbe erzählt hatte, nach Hause; so verging der erste (etc.) Tag«; und die Eingangsformel lautet: »am zweiten (etc.) Tage trat Y. wieder vor den König, der fragte ihn: »he Yamadaṇḍa! hast Du den Dieb gesehen?« Er sprach: »Herr! ich habe den Dieb nicht gesehen«. Da sagte der König: »warum hast Du die Zeit verstreichen lassen?« Er sprach: »da und da wurde von dem und dem eine Geschichte erzählt. Die hörte ich an. Darüber verging die Zeit«. Der König sagte: »diese Geschichte ist auch mir zu erzählen«. Yamadaṇḍa sprach: »so sei's. Also wie folgt«.

---

[1] ? koṭapâla A B, koṭṭa° C.

[2] cf. p. 753, wo yamadaṇḍa Appellativum zu sein scheint, etwa: Polizei-Chef; und p. 754, wo yamadaṇḍin »Scharfrichter« bedeutet.

[3] eine ganz analoge, aber freilich ganz anders gewendete (die Straflosigkeit eines Diebes nämlich zu motiviren bestimmte) Geschichte, resp. Angabe, findet sich in dem kathârṇava des Çivadâsa, bei Aufrecht Catalogus 154 b in der 25. Erzählung, sowie in der Purushaparîkshâ, s. Indische Streifen 1, 251. 252: »wo der König selbst ist ein Dieb sammt Minister und Hauspriester, was anders soll da ich wohl thun? Wie der König, so ist das Volk.« — (S. noch unten p. 756 n. 1.)

[4] die Pointe ist ja in der That hie und da nicht ganz leicht zu finden.

1. Ein alter haṅsa (Flamingo, 4b) rieth seinen Kindern und Enkeln einen Ranken-Schössling (vally-añkura), der an der Wurzel eines Baumes befindlich war, mit den Schnäbeln auszuhacken, weil ihnen von daher Gefahr drohe, ward aber von ihnen verlacht. Die Ranke wuchs dann, ward abgeschnitten und zur Herstellung von Schlingen verwendet, in welchen mehrere der jungen haṅsa gefangen wurden. Auf ihre Bitte um Hülfe rieth er ihnen, sich todt zu stellen, und so entkamen sie dann auch glücklich am anderen Morgen dem Vogelsteller (pâ*r*adhi A C, pâç° B), als er die Schlingen aufnahm (5 a). Der König verstand die in dieser Erzählung enthaltene Warnung nicht. Yamadaṇḍa ging nach Haus.

2. Die Geschichte selbst fehlt, nur ein Prâkṛit-Vers liegt dafür vor: jeṇa bhikkhabaliṃ[1] demi jeṇa posemi[2] appayaṃ | teṇa me paṭṭhiyâ[3] bhaggâ jàdaṃ saraṇado[4] bhayaṃ || »weil ich Almosen austheile, weil ich meine Verwandten (?âptaka) ernähre, deshalb (!trotz dessen) sind mir hier die Ribben zerbrochen, ist mir aus dem Schutz (Anderer) Gefahr entstanden«.

3. Der fromme König Sudharma in Varaçakti (Pañcâla), (Gemahlin Jinamatì) erhielt von seinem mantrin Jayadeva, einem Anhänger des Càrvâka-mata (Gattin Vijayâ), als einst die Hauptstrasse (pratolî) der Stadt, in die er einziehen wollte, dreimal einstürzte, auf seine Anfrage, wie dieselbe fest zu machen sei, den Rath, mit dem Blute eines von ihm selbst getödteten Menschen dieselbe zu begiessen; dann werde sie fest halten[5]; das sei kaulâcârya-matam (5b). Dem Könige aber gefiel dieser barbarische Rath nicht: »was brauche ich diese Stadt? wo ich bin, da ist die Stadt, yatrâ 'haṃ tatra nagaram«, und wollte dieselbe ganz im Stich lassen. Da gab ihm einer der mahâjana einen anderen Rath. Danach liess er einen Mann aus Gold[6] und Juwelen machen, ihn auf einem Wagen durch die Stadt fahren und dabei ausrufen: »welche Mutter ihrem Sohn mit eigener Hand Gift geben wolle, oder welcher Vater seinen Sohn mit eigener Hand erwürgen wolle, die sollten den goldenen Mann und noch eine Koṭi (zehn Millionen) Goldstücke dazu bekommen«. Es handelte sich nämlich darum, die Ursache jenes bösen Omens, welches auf Unzufriedenheit der Stadtgottheiten mit der Stadt hinwies, zu beseitigen. Da ergab sich's denn auch, dass in der Stadt ein mit-

---

[1] bhikhaṃ C.

[2] A B, posia C.

[3] teṇ*i* me piṭṭhiyâ B (10b), teṇa me kaṭṭîyâ C (5a).

[4] jâdaṃ çar° A, jâyaṃ sara° B C. — (S. unten p. 756 n. 1.)

[5] alte indogermanische und im vedischen Ritual speciell zum Ausdruck kommende Vorstellung; s. Ind. Streifen 1,58—62 (1864). Ind. Studien 13.218/9 (1873).

[6] s. ibid. und Ind. Studien 13.248. 253.

leidloses brâhmanisches Ehepaar (Varadatta und Niḥkaruṇâ) wohnte, welches von seinen 7 Söhnen den jüngsten, Indradatta, herzugeben bereit war[1]. Durch den Muth, den derselbe dabei bewährte, als es zur Ausführung kommen sollte, sowie durch das Verhalten des Königs, dem es mit der ganzen Procedur kein Ernst gewesen war, der zunächst nur einstweilen ruhig hatte geschehen lassen, was ihm vorgeschlagen ward, nun aber, als es Ernst werden sollte, seinen ersten Entschluss wiederholte, lieber die Stadt im Stich zu lassen, als Blut zu vergiessen, besänftigt, liessen die erzürnten Stadtgottheiten nunmehr den Bau der Strasse ruhig vor sich gehen.

4. Auch hier fehlt wie bei 2 die eigentliche Geschichte, es sind nur zwei dieselbe betreffende Verse, der eine in Prâkṛit, der andere in Sanskṛit angeführt: savvavisaṃ jahi[2] salilaṃ savvârannaṃ[3]ca kûḍa[4]saṃchannaṃ[5] | râyâ jattha sayaṃ vâho tattha mayâṇaṃ[6] kudo[7] vâso || wo das Wasser ganz Gift (?)[8], wo der ganze Wald mit Fallstricken bedeckt, wo der König selbst Jäger ist, wie können da Rehe hausen?; — tathâ ca, raj(j)vâ[9] diçaḥ pravitatâḥ[10] salilaṃ visheṇa[11] pâçair mahî hutabhujâ jvalitaṃ vanâṃtaṃ | vyâdhâḥ padâny anusaraṃti[12] gṛihîtacâpâḥ kaṃ deçam âçrayati ḍiṃbhavatî kuraṃgî || die Himmelsgegenden (Lüfte) mit Dohnen besetzt, das Wasser mit Gift (gefüllt), mit Fallstricken die Erde, der Waldrand flammend von Feuer[13], die Jäger den Fussstapfen folgend mit erfasstem Bogen — wohin flieht wohl das Rehweibchen mit seinen Kälbern?

5. Vasudeva, K. in Pâṭalîpura, im Lande Nepâla (! Königin Vasumatî), stolz auf seine Dichtkunst kavitvam, liess seinen mantrin Bhâratîbhûshaṇa, der einst seine Verse tadelte, erzürnt in die Gaṅgâ werfen, nahm ihn dann aber wieder, als derselbe, auf eine Sandbank gerathen, einige schöne Sprüche recitirte[14], zu Gnaden an, und setzte ihn in seine Würde wieder ein (6b 7a).

---

[1] eine neue Auflage der Legende von Çunaḥçepa, s. Roth in d. Ind. Stud. I. II.
[2] so A (6b), sarvvavirattaṃ B (13b), savvadisiṃ C (6b); jahi*ṃ* A B C.
[3] savvâriṇaṃ B.
[4] kûva C.
[5] °chinnaṃ B.
[6] miy° B C.
[7] kuttha B, kao C.
[8] wo in allen Himmelsgegenden Wasser ist C.
[9] pâ*r*adhî (pâç°?) Glosse in A (6b).
[10] pravit*i*tâ A (vyâptâ Glosse) und C.
[11] °tâ hi bahûdakena C.
[12] çanaiḥçanair vrajaṃti Glosse in A.
[13] um die Thiere scheu zu machen, aufzujagen.
[14] darunter einer mit demselben Schlusspâda (Refrain), wie bei der zweiten Geschichte: jeṇa biyâ parohaṃti jeṇa sippaṃti pâdapâ | tassa majjhe marissâmi jâdaṃ

6. König Subhadra von Pâṭalipura im Lande Kuru-Jâṃgala (Königin Subhadrâ) liess einen wundersamen Lustwald herrichten. Durch Palmwein (tâlavṛikshasurâ) berauschte Affen (markaṭa) brachen darin ein und verwüsteten ihn. Auf die Kunde davon schickte der König, thörichter Weise, alte Hausaffen (svamaṇdirasthitâ vinodavṛiddhavânarâḥ) zum Schutze des Parkes aus! (7 a.)

7. Kaufmann Yaçobhadra, in Ujjayinî im Lande Avaṃtî, liess einst, als er verreiste, seine beiden Frauen im Schutze seiner siebzigjährigen Mutter. Als er aber dann unvermuthet des Nachts zurückkehrte, fand er, dass diese selbst es noch mit einem Buhlen hielt (7 b)[1].

Der K. verstand auch die in dieser Geschichte enthaltene Warnung[1] nicht und bedrohte am achten Tage den Yamadaṇḍa, als er erklärte, den Dieb noch immer nicht gefunden zu haben, vor den versammelten mahâjana mit dem Tode. Da blieb dem Y. nichts übrig, als die drei Beweisstücke für die Schuld des Königs, des mantrin und des purohita in der Versammlung zu produciren, wonach dieselben des Landes verwiesen und je ihre Söhne in je ihre Stelle gesetzt wurden.

In B (8a—18b) ist die erste Erzählung etwas ausführlicher, bei 2. 3 findet Übereinstimmung mit A statt, zu 4 wird statt des zweiten Verses wirklich eine Geschichte erzählt. Ein Reh mit vielen Jungen (ḍimbha) wohnte behaglich in einem Parke (udyâna). Der König Ripumardana in der nahen Stadt hatte viele Söhne (14a). Da fing einer der Jäger ein Rehkalb, gab es einem der Prinzen, und nun wollte ein Jeder von ihnen so eins haben. Damit hatte der Friede in dem Walde ein Ende, denn nun ging die Jagd los; — eine eigentliche Pointe hat diese Geschichte nicht weiter, während der auch hier mitgetheilte erste Stichvers offenbar andeuten soll: »wo der König selbst ist ein Dieb, (s. p. 740 n. 3), da ist nicht gut hausen«. Die Erzählungen bei 5—7 und der Schluss stimmen zu A.

In C ist die erste Geschichte dieselbe wie in A B. Am zweiten Tage aber liegt hier wirklich auch die zu dem in A B alleinig gegebenen Prâkṛit-Verse gehörige Geschichte vor. Ein geschickter Töpfer, Namens Pâlhaṇa, der allmählich wohlhabend geworden war und dabei stetig Almosengeben etc. übte, hatte einst das Unglück, dass von der Thongrube, aus der er seinen Thon holte, beim Graben der Rand

---

saraṇado bhayoṃ || inmitten dessen (des Wassers) werde ich sterben, wodurch die Samen wachsen, womit man die Bäume begiesst. Aus dem Schutz (aus dem, was sonst Schutz giebt), ist eine Gefahr entstanden. (S. unten p. 756 n. 1.)

[1] bei dieser Geschichte ist in der That gar nicht recht abzusehen, was sie hier soll; von einer Unbesonnenheit des Vorgehens des Kaufmanns kann doch füglich nicht die Rede sein.

(taṭî) sich löste und ihm seine Hüfte zerschlug (4b). Der auch in AB vorliegende Stichvers drückt seine Klage hierüber aus und bezieht sich offenbar zugleich speciell auf die Lage des Yamadaṇḍa selbst, dem so schlechter Lohn für sein gutes Benehmen zu Theil werden soll. — Bei 4 (6b) wird dieselbe Geschichte erzählt wie in B; die beiden Stichverse stehen am Schluss. Bei 6 wird speciell angegeben, dass die Hausaffen mit den anderen gemeinsame Sache machen und den Park ganz verwüsten. Das Übrige ist gleich.

Wenn die Einleitung sich, wie das Vorstehende zeigt, mehr oder weniger, u. A. eben auch durch Mittheilung einiger Thierfabeln, als eine Art Fürstenspiegel nach Art des Pañcatantra, Hitopadeça etc. erweist, mit denen sie auch die zahlreich eingefügten Citate theilt, so ist der weitere Verlauf der Samy., die eigentliche Kern-Erzählung, und zwar in C wie in AB, wesentlich zur Verherrlichung des Jainathums bestimmt. Freilich fehlt es auch in der Einleitung nicht an jainistischen Zügen, wie denn ja auch schon die im Pañcatantra etc. fehlenden Prâkṛit-Verse auf einen Jaina-Bearbeiter hinführen. Im Ganzen aber gewinnt dieselbe durch diese Differenz dem Kerntheil der Erzählung gegenüber entschieden an Alterthümlichkeit.

Die diesen Kerntheil bildenden Erzählungen ihrerseits ziehen resp. durchweg, auch wo sie an alterthümliche Stoffe anknüpfen, diese doch eben nur in majorem gloriaṃ des Jainismus heran. Diese Stoffe stehen daher mehrfach mit ihren Einzelheiten nur in ziemlich losem, theilweise sogar in gar keinem Zusammenhange mit dem Schluss einer jeden Erzählung, auf den es eigentlich alleinig ankommt, mit der dabei nämlich regulär, und in durchaus solenner Form, vorgeführten Constatirung der allgemeinen Bekehrung aller Personen, die in der betreffenden Geschichte vorkommen, zum Jainathum. — Ähnlich wie in den sûkta des Atharvaveda die erste Hälfte (oder noch mehr) der Verse mehrfach ganz alterthümliches, altvedisches Material enthält, die Atharvan-Pointe erst am Schlusse des sûkta zu Tage tritt, so auch hier. Die alten Stoffe sind nur zur Verbrämung, zur Ausschmückung herangezogen.

Erscheint ja doch die ganze Einleitung selbst eigentlich geradezu auch nur in dem gleichen Lichte. Sie gehört ursprünglich gar nicht mit dem Kerntheile zusammen. Das Ganze ist ein mixtum compositum, welches von vorn herein in zwei dem Ursprunge nach verschiedene Bestandtheile zerfällt. Und zwar ist die Einleitung der ältere dieser beiden Theile, resp. eben, meiner Meinung nach, auf dieselbe alte Quelle zurückgehend, welcher im Verlauf der historischen Entwickelung und Verzweigung auch die 1001 Nacht entstammt sind. Es enthalten jedoch, wie soeben bereits bemerkt, auch die Geschichten

des Kerntheils manches sehr Alterthümliche, abgesehen freilich von der Form, in der es hier vorliegt.

Die den Eingang des Kerntheils bildende Geschichte der Bekehrung des Arhaddâsa, welche dieser seinen Frauen auf deren Bitte erzählt[1], beginnt mit der von der Einleitung her uns bereits bekannten schablonenhaften Aufführung von zum Theil ganz unnützen Personalien (A 9a, B 21a) und zwar ist dieselbe im Wesentlichen nur eine Wiederholung des bereits dort (s. oben p. 737) Gesagten: 1. König Padmodaya[2] in Uttara-Mathurâ (Gemahlin *Jasa*matî resp. B: Yaço°); Sohn Uditodaya, der jetzt regiert; 2. Minister Sambhinnamati, Gattin Suprabhâ, Sohn Subuddhi[3], jetzt Minister; 3. Dieb Rûpyakhura, Gattin R°râ, Sohn Suvarṇakhura, jetzt als Dieb fungirend; 4. Hofbanquier (râjaçreshṭhin) Jinadatta, Gattin Jinamatî, ich Arhaddâsa der Sohn[4]. Danach folgt die Geschichte selbst. Rûpyakhura habe vormals, kraft seiner Salbe unsichtbar, immer mit dem König (Padmodaya; resp. in C Prasenajit) von dessen Wein (? rasavatî) getrunken[5]. Darüber erkrankte der König, und sein weiser mantrin brachte es durch eine List, durch Rauch nämlich, der die Augen des Rûpyakhura beizte, so dass sie von Thränen überquollen und dadurch die Zaubersalbe verwischt ward, zu Wege, dass derselbe, nunmehr sichtbar, gefangen ward, worauf er dann zum Pfahle verurtheilt wurde. Jinadatta kehrte gerade mit seinem Sohne Arhaddâsa von einer Wallfahrt zu dem 1000-Jina-Tempel heim, nachdem er dort (10a) dem trefflichen Lehrer Jinacandrabhaṭṭâraka[6] seine Verehrung darge-

---

[1] in C ist es zunächst die Kundalatâ allein, die ihn befragt, 9b, weshalb er sich dem tapaççaraṇa hingebe, während doch die ganze Stadt ein solches Fest feiere.

[2] Padmobhava A 9a, Padmodaya B 21b.

[3] das Bisherige ist in A ausgestrichen und durch die zu C stimmende einfache Angabe: atrai 'va râjâ Çreṇik*o* (sic!) tasyâ 'bhayakumâraḥ ersetzt; conf. oben p. 737 n. 5.

[4] diese Aufzählung ist hier wohl einfach als von der Einleitung herüber genommen zu erachten. — In C ist all dies weit kürzer (9b): 1. ihai 'va nagare râjâ çrî Prasenajit*o* (sic!) abhût, tasya putr*o* (sic!) çrî Çreṇiko râjâdhirâjo râjyaṃ sâṃpratam karoti; 2. Rûpyakhura und Lohakhura; 3. Jinadatta und ich, Arhaddâsa.

[5] ich glaube diese Angabe schon anderweit vorgefunden zu haben, kann mich aber nicht erinnern, wo?

[6] paramaguruçrî Jinacaṃdrabhaṭṭârakapâdadvaṃdvasya vaṃdanâṃ kṛitvâ A 10a B 24b; dagegen C (11b) hat nur: vanasthacaityasâdhuvaṃdanâṃ kṛitvâ. Und wie hier, so lässt auch an allen übrigen Stellen, wo A B einzelne Lehrer mit Namen nennen, C diese Namen fort, was denn entschieden, s. oben S. 738 n. 2, den Eindruck grösserer Einfachheit, resp. Alterthümlichkeit macht. Andererseits sieht die Aufführung der betreffenden Namen in AB dém gegenüber so aus, als ob dadurch die Abfassungszeit der in AB vorliegenden Recension sich näher bestimmen lassen könne. Denn der Autor derselben wird doch in solchem Falle wohl kaum rein fictive Namen genommen haben, vielmehr solche, die damals bekannt waren, deren Träger resp. gerade dámals in besonderem Ansehen standen, so dass ihre Aufnahme in die Erzählung in AB

bracht hatte, und kam an der Stelle vorüber, wo der Gepfählte nun schon den dritten Tag aufgespiesst war, und von heissem Durst gequält ward; das Leben wollte nicht von ihm weichen; »die Schakale frassen ihm an den Füssen[1], die Krähen hackten ihm das Haupt«. Da bat er den Jinadatta sich seiner zu erbarmen und ihm einen Trunk Wassers zu reichen (10b). Jinadatta antwortete, er habe durch zwölfjährigen Dienst beim Lehrer gerade heute früh von demselben einen heiligen Spruch erhalten; wenn er nun jetzt Wasser holen gehe, vergesse er mittlerweile den Spruch. Da erbot sich der Dieb, den Spruch inzwischen zu recitiren (tâvatkâlaparyaṃtam imaṃ maṃtram ahaṃ ghoshayâmi); er möge ihm den Spruch nur lehren. Der Kaufmann willigte ein und ging. Als nun aber der Dieb andächtig (ekâgracitta) den an die 5 parameshṭhin gerichteten mantra aussprach, gab er sofort den Geist auf und ward durch die Kraft des heil. Spruches im Saudharma Himmel, mit 16 âbharaṇa geschmückt, zu einem mit reichem

---

eben als ein synchronistisches Moment anzusehen wäre. Das mag ja denn auch immerhin so sein. Bei näherem Hinblick indessen ergiebt sich, dass doch nur wenig Festes hieraus zu gewinnen ist. Es sind im Ganzen 13 Namen, die só genannt werden: nämlich, ausser Jinacandra, der noch dreimal erscheint (A 12a, B 30a; A 16a, B 40b, wo er als in Vârâṇasî wohnhaft bezeichnet ist; A 17a, B 44a), noch: 2. Gaṇadharamuni 33a (B hat Guṇa°), 3. Guṇasenabhaṭṭâraka 28a, 4. Jinadattabhaṭṭâraka 32b, 5. Yaçodharamuni 24a (und B 68a), 6. Çrutasâgaramuni 26b, (cruti °B), 7. Satyasâgarabhaṭṭâraka 23a, 8. Samâdhigupta 14b. 20b, 9. Sahasrakîrti 27b, 10. Sâgaracandramuninâtha 20b, und die Frauen: 11. Abhayamatî kshântikâ 20a, 12. Vṛishabhaçrî arjikâ (d. i. âryikâ) 20b und 13. Udayaçrî âryikâ (nur in B87a, und R). Hierunter sind denn zunächst einige Namen, die anderweit zahlreich belegt sind. Die Lehrerliste der Kharatara führt allein acht Jinacandra auf, wo denn hier freilich, da die Erwähnung des Bilhaṇa (AD 1085) und das Datum von A (AD 1433) bestimmte Grenzen steckt, nur die ersten vier: Jinacandra I., Vorgänger des Abhayadeva (dieser † 1079 AD), Jinacandra II. AD 1141—1167, Jinacandra III. AD 1270—1320, Jinacandra IV. AD 1359 überhaupt in Frage kommen könnten, s. Klatt im Ind. Antiqu. 11, 248a. fg. Bei Jinadatta sodann (so heisst ja auch der oben in der Erzählung genannte Kaufmann, der Vater des Arhaddâsa selbst; s. resp. auch noch p. 753) wäre allenfalls an den berühmten Träger dieses Namens AD 1076—1155 zu denken, s. Klatt ibid., sowie mein Verz. der hiesigen Sanskr. und Prâk. Handschr. 2, 981 fg. Für die übrigen Namen verweise ich auf die hier am Schluss als Nachtrag angefügten Mittheilungen Klatt's. Irgend etwas Bestimmtes lässt sich danach aus diesen Namen nicht gewinnen. Nur dás ist immerhin ein gewisses chronologisches Moment, dass sich darunter keine alten Namen, wie etwa Bhadrabâhu, Vajra, ârya Rakshita, Umâsvâti, Haribhadra u. dgl. vorfinden. Man sieht daraus, dass der Verfasser von AB sich wirklich an die in seiner Zeit üblichen dgl. Namen gehalten hat. — Die Naivetät freilich, mit welcher er eine Geschichte, die dem Çreṇika erzählt wird, also noch vor dessen Zeit spielt, gerade mit diesen Namen ausgestattet hat, ist eine recht kräftige. Man sieht deutlich, er hat den alten Stoff, der ihm vorlag, nur als Einkleidung, als Schmuck benutzt, um seinen Stoff, die Verherrlichung des Jaina-Glaubens, damit zu verbrämen. Wenn der Verfasser von C sich von diesem hysteron proteron durchaus frei gehalten hat, so gereicht dies entschieden zu seiner Empfehlung, cf. 738 n. 2, 747 n. 2.

[1] çivâlîbhakshitau pâdau A 10b, çṛiṃgâlîbh° B 25a, çṛigâlair bh° C 12a (ein çloka!).

Gefolge versehenen Gott. Jinadatta aber kehrte danach (11a) zu seinem guru zurück, um den Spruch wieder zu gewinnen. Und als nun der König auf die Anzeige der Wächter, dass Jinadatta mit dem Gepfählten gesprochen habe, seine Diener in das Haus des Jinadatta schickte, um dessen Besitzthümer zu confisciren[1], wurde dasselbe hiegegen durch die Intervention des dankbaren Rûpyakhura geschützt, der jene in râkshasa-Gestalt mit seinem daṇḍa zu wiederholten Malen theils tödtete, theils bannte (mohitâḥ), bis zuletzt auch der König selbst mit einem ganzen Heere kommt und in die Flucht geschlagen wird. Der hinter ihm drein setzende Rûpyakhura sagt ihm resp. nur dann Schonung zu, wenn er sich in den Schutz des Jinadatta begebe. Das Ende war (12a), dass der König seinem Sohne die Herrschaft übergab, und selbst nebst dem Minister, dem çreshṭhin und vielen Anderen bei Jinacandra die Weihe nahm, Jinacaṃdramunîçvarasamîpe dîkshâ gṛihîtâ. Und daher, weil er dies Alles mit angesehen, stamme denn auch seine, des Arhaddâsa, Frömmigkeit, samyagdṛishṭiḥ (Orthodoxie)[2].

Während die übrigen Frauen Arhaddâsa's diesen seinen Bericht gläubig aufnehmen, erklärt die jüngste derselben, Kundalatikâ, sehr energisch Alles für falsch (vyalîkam), sie glaube nicht daran (na çraddadhâmi ne 'cchâmi na rocayâmi). Die drei heimlichen Zuhörer, die doch selbst Zeugen des Erzählten gewesen sind, werden darüber sehr erzürnt. Der König (Uditodaya in AB, Çreṇika in C) beschliesst, sie am folgenden Tage dafür zu bestrafen. Dem Diebe (Suvarṇakhura AB, Lohakhura C) steht diese Entrüstung freilich etwas eigen zu Gesicht, da er ja doch selbst, obschon er das Alles miterlebt hat, Dieb geblieben und eben wieder auf einer Diebesfahrt begriffen ist! Dieser dritte (eigentlich sogar erste) Belauscher dieser Erzählungen hat hier überhaupt gar nichts Rechtes zu suchen. Ursprünglich wird es sich wohl nur um die Beiden, König und Vezier, als Zuhörer gehandelt haben. Der Dieb ist wohl nur secundär hinzugefügt, um der ganzen Situation ein lebhafteres Colorit zu verleihen. An und für sich ist freilich gerade er ein alterthümliches Moment. Das Diebes-Handwerk scheint eine Zeit lang (cf. Daçakumâra) so zu sagen in gewissen Ehren gestanden zu haben!

---

[1] dies ist die Strafe für den Verkehr mit einem Gerichteten.

[2] in C steht von der Niederlegung der Regierung durch Prasenajit, resp. davon, dass er bei Jinacandra die Weihe genommen (!) nichts. Es heisst vielmehr daselbst (14b) nur: evaṃ pratyakshaṃ çrîdharmaphalam iha loka eva dṛishṭvâ bahubhiḥ vairâgyataraṃgitacittaiḥ pravrajitaṃ, ke 'pi çrâvakatvaṃ, kais samyaktvaṃ, sarveshâṃ jinadharme sthiratâ jâtâ. Auch dies scheint mir ein Zeichen der grössten Alterthümlichkeit der in C vorliegenden Recension zu sein (s. p. 738 n. 2), dass sie sich von der Absurdität, den Prasenajit — in C spielt die Geschichte ja unter diesem König — bei Jinacandra die Weihe nehmen zu lassen, frei gehalten hat!

Der Aufforderung des Arhaddâsa folgend erzählen nun seine Frauen je die Geschichte ihrer Bekehrung, und zwar ebenfalls unter reicher Einreihung von Belegversen so wie am Schluss unter steter Betonung des Unglaubens Seitens der Kundalatâ, und unter immer steigender Entrüstung der heimlichen drei Zuhörer darüber.

Die Reihenfolge der Frauen differirt zwischen A, B und C, wie auch schon früher die Aufzählung ihrer Namen[1]; die Geschichten selbst aber sind wesentlich dieselben, ob auch, speciell[2] in C, anders erzählt.

1. Die erste Geschichte ist die der Mitraçrî (A 12b—15a, B 31a bis 38a, Jayaçrî in C 15a—18a). In Râjagṛiha, Magadha, lebte unter König Saṃgrâmaçûra (Königin Kanakamâlâ) ein kinderloses frommes Ehepaar, Kaufmann Vṛishabhadâsa[3] mit seiner Frau Jinadattâ. Auf Zureden der J. nahm V., um einen Sohn zu erhalten, noch ein junges Weib, vernachlässigte dasselbe aber gänzlich (13a). Sie klagte ihr Leid ihrer Mutter Bandhuçrî, die danach einen kâpâlika, çivaïtischen Bettelmönch, dingt, dass er durch seine Zauberkünste (vaitâlî vidyâ) die J. tödte, die sich in einen Jina-Tempel zurückgezogen hat. Dreimalige Anläufe des Zaubers (vidyâ) auf sie blieben erfolglos, und der kâp. ist genöthigt ihn nun auf die loszulassen, welche von den Beiden die Böse ist (dvayor madhye yâ dushṭâ)[4]. Derselbe tödtet daher die junge Frau, deren Mutter am anderen Morgen die J. als Mörderin anklagt. Der Zauberer tritt aber selbst als Zeuge für die Wahrheit ein, Bandhuçrî ward verurtheilt auf einem Esel durch die Strassen geführt und dann verbannt zu werden[5], kharopari caṭâpya nirghâṭanîyâ 14a. Der König bekehrte sich zum Jinathum, legte die Regierung nieder und nahm die Weihe bei Samâdhiguptamuni[6]. Mitraçrî ist Zeugin von Allem gewesen, und daher stammt ihre feste Gläubigkeit. Dieser Schluss und was nachfolgt ist ganz nach der Schablone der Erzählung des Arhaddâsa. So auch im Verlauf.

2. Candanaçrî (A 15a—17b, B 38a—44b, C 18b—21a). In Hastinâgapura, Kurujâñgaladeçe, unter K. Bhûbhoga (K. in Bhogâvatî)

---

[1] dabei stand in B Nâgaçrî an der Spitze.

[2] in C insbesonder auch mehrfach andere Namen der Personen wie der Örtlichkeiten. Einiges davon im Verlauf.

[3] der Name kehrt wieder in der 5. Erzählung, s. p. 750.

[4] dieses Zurückprallen des Zaubers auf seinen Urheber, der kṛityâ auf den kṛityâkṛit, ist uns vom Atharva-Veda her wohl bekannt.

[5] cf. Pañcadaṇḍachattraprabandha p. 39.

[6] A 14b, B 37a; ob in Bezug auf diesen Namen etwa ähnliche Möglichkeiten bestehen, wie die oben p. 746 für Jinacandra eventual. in Aussicht genommenen, liegt nicht vor, da mir der Name anderweit nicht zugänglich ist. Derselbe wird resp. in C (17b) nicht genannt; kehrt aber in AB bei der dritten Geschichte wieder s. p. 750.

lebte ein frommes Ehepaar, Kaufmann Guṇapâla und Guṇavatî, sowie ein armer Brâhmaṇa Somadatta mit einer frommen Tochter Somâ. Beim Tode seiner Frau Somillâ durch einen yati (zum Jinismus) bekehrt und später dann von Guṇapâla unterstützt, übergab Somad. diesem beim eigenen Tode seine Tochter. Ein dem Spiel ergebener junger Brahmane, Rudradatta, beschliesst bei ihrem Anblick sie für sich zu gewinnen, wandert aus, kehrt als (Jaina-) Novize (varṇin, brahmacârin) zurück (15b), lässt sich in dem von Guṇapâla erbauten Tempelgebäude (caityâlaya) nieder[1], giebt sich für einen Schüler des Jinacandra-bhaṭṭâraka[2] in Vârâṇasî (16a, B 40b) aus, schmeichelt sich dadurch bei Guṇap. ein und erreicht so sein Ziel, nimmt dann aber, schon am zweiten Tage nach der Hochzeit, sein liederliches Leben mit den lockeren Spielkameraden, denen gegenüber er die Gewinnung der Somâ verwettet hatte, wieder auf. Die Kupplerin Vasumitrâ, Mutter der Hetäre Kâmalatâ, trachtet dann der jungen Frau nach dem Leben (16b) mittelst einer unter Blumen, die sie beim Gottesdienst verwenden will, verborgenen Schlange. Diese wandelt sich jedoch, um der Frömmigkeit der Somâ willen, bei ihr in einen Blumenkranz[3], der Kâmalatâ um den Hals geworfen aber wird sie sofort wieder zur Schlange und sticht dieselbe, dass sie zu Boden fällt. Von Vasumitrâ vor dem König (17a) verklagt beweist Somâ ihre Unschuld dadurch, dass bei ihrer Berührung die Schlange sich wieder in einen Blumenkranz wandelt, während sie, von V. berührt, wieder zur Schlange wird. Da nun auch Kâmalatâ, von Somâ berührt, wieder in's Leben kommt, gesteht V. ihren bösen Anschlag ein. Den Schluss macht wieder eine allgemeine Bekehrung zum Jainismus, und zwar nahmen der König etc. auch hier wieder ihre Weihe: Jinacaṃdra-bhaṭṭârakasamîpe[4].

3. Vishṇuçrî (A 17b—20b, B 44b—54b, C Mitraçrî 21a—24b) König Ajitaṃjaya von Kauçâmbî (Kachadeçe)[5]; Königin Suprabhâ,

---

[1] dieser wiederholte Bezug (s. bereits oben p. 748) darauf, dass es damals gute Sitte bei den Jaina war, im Tempel selbst Wohnung zu nehmen, weist darauf hin, dass die Abfassung in eine Zeit fällt, in welcher der caityavâsa noch unangefochten war. Als specielle Gegner desselben, auf Grund der dadurch gegebenen Möglichkeit zu Unzucht etc., erscheinen z. B. gerade der Kharatara Jinacandra I. und seine Nachfolger bis auf Jinadatta († AD 1155), s. Verz. Brl., der S. H. 2, 988. 990—996. Doch ist theils noch nicht ermittelt, zu welcher Zeit diese Gegner des caityavâsa mit ihren Ansichten bei den Orthodoxen wirklich auch durchgedrungen sind, theils mag derselbe Sektenweise auch noch danach in Gebrauch geblieben sein.

[2] C hat nichts hiervon; die Erzählung weicht resp. wesentlich ab.

[3] dieser Zug kehrt anderweit mehrfach wieder, z. B. auch in Ms. or fol. 991, Bl. 2a.

[4] C hat nichts hiervon.

[5] Kachayaleçe A, Kachadeçe B, Vatsadeçe C.

mantrin Somaçarman, der sich nicht auf's richtige Geben verstand, sarvadâ kupâtradânavishae (°shaye) ratah̩. Predigt des Samâdhiguptabhaṭṭâraka[1], über richtiges Geben, an richtiger und unrichtiger Stelle (pâtre und apâtre) u. dergl. Durch Somaçarman's Frömmigkeit verwandelt sich sein hölzernes Schwert (seine Feinde hatten ihn verklagt, dass er nur ein solches zum Schutz seines Königs führe) in ein eisernes (lohamaya). Der König etc. nahmen die Gelübde (tapah̩) bei Samâdhiguptabhaṭṭâraka, die Königin und die anderen Frauen bei Abhayamatî-kshâmṭikâ (20b).[2]

4. Nâgaçrî (A 20b—23b, B 54b—62a, C 24b—27b). Muṇḍikâ[3], Tochter des Königs Jitâri (Königin Kanakacitrâ) in Bâṇârasî, erkrankte, weil sie täglich Thon (Kreide?) ass (mṛittikâm atti), genas aber nach ihrer Bekehrung durch die Vṛishabhaçrî-*arjikâ*[4] und ward sehr schön. Bei der Selbstwahl, die ihr Vater für sie anstellte, verschmähte sie alle Prinzen. König Bhagadatta[5] von Cakrakoṭa, im Lande Uṃḍu, sonst trefflich, aber von niederer Herkunft[6], warb dann um sie, ward aber von dem Vater auf Grund dessen abgewiesen. In der darauf folgenden Schlacht besiegte er diesen, und nahm die Stadt ein, ward aber nunmehr seinerseits von der sich um Muṇḍikâ ihrer Frömmigkeit willen bauenden göttlichen Schutzwehr[7] zum Verzicht, resp. zum vairâgya geführt. Die Annahme des tapas durch Jitâri, Bhagadatta etc. geschieht hier: Satyasâgarabhaṭṭârakasamîpe.[8]

5. Padmalatâ (A 23b—25b, B 62a—68b, C 27b—30b). In der Stadt Campâ, im Lande Añga, lebte unter K. Dhâḍivâhana (Dhâḍi° B; K.in Padmâvatî) der fromme Kaufmann Vṛishabhadâsa[9],

---

[1] s. oben p. 748; Samâdhiguptâcâryah̩ B 45a; nichts davon bei C (21a, blos: mâsopavâsî kaçcit sâdhuh̩).

[2] in B: Abhayamatî-pârçve dîkshâ gṛihîtâ; in C blos: vairâgyaparair nṛipâdibhir vrataṃ jagṛihe.

[3] Sumitrâ C.

[4] so A; B hat (54b): Vṛishabhaçriyâ sâdhv(y)â; in C (24b) blos: sâdhvyâ, kein Name; — statt *arjikâ* ist wohl âryikâ zu lesen? s. am Schluss in B (87a) Udayaçrî-âryikâ.

[5] Bhava° C.

[6] schimmert hierin etwa noch der vom Mahâ Bhârâta her bekannte Yavana-Fürst dieses Namens (Apollodota, noch v. Gutschmid) durch? s. meine Vorb. ind. Lit. G. ²205.

[7] 23a tasyâ vratamâhâtm(y)ena jalaṃ sthalaṃ jâtaṃ, tasyo 'pari ratnagṛihaṃ jâtaṃ, devanirmitasiṅhâsanasyo 'pari Sîtâvat sâ sukhena susthitâ; es ward also das Wasser zum Festland, darauf erhob sich ein Juwelenpalast, auf einem von den Göttern gebauten Throne sass sie behaglich darin.

[8] ebenso B (61b); nichts hiervon in C.

[9] çreshṭhî Vṛishabhadâsah̩ mahâsamyagdṛishṭih̩ samastaguṇasaṃpannah̩, (Lücke!) bhâryâ Buddhadâsî A, °pannah̩, bhâryâ Padmâvatî, putrî Padmaçrîh̩ mahârûpavatî; tasminn eva nagare aparaçreshṭhî Buddhadâsah̩ saṃbodhadharmamadhye praçiddhah̩,

sowie ein andrer durch seinen Namen als Buddhist markirter Kaufmann Buddhadâsa. Des Letztern Sohn Buddhasaṃgha trat einst mit seinem Freunde Kâmadeva aus Neugier in einen Jaina-Tempel (jainacaityâlaya). Da sah er die Tochter des Vṛishabhadâsa, Padmaçrî, mit der Gottesverehrung beschäftigt, und ward von so heftiger Liebe zu ihr ergriffen, dass alle Vorstellungen seines Vaters, dahin gehend, dass der Vater des Mädchens sie, weil sie Wein und Fleisch zu sich nähmen, als câṇḍâla ansehe, ihm also das Mädchen nie geben werde (23b re putra! madyamâṅsâhâriṇo 'smân Vṛishabhadâsaç câṃḍâlavat paçyati, tava kathaṃ kanyâṃ prayachati?), nichts fruchteten. Der Vater trat daher mit ihm, und zwar: Yaçodharamuneḥ samîpe[1], zum Jaina-Glauben über (vrataṃ gṛihîtvâ), ward danach mit Vṛish. befreundet, und erlangte so in der That die Hand der Tochter für seinen Sohn. Danach traten aber nicht nur Beide wieder zum Buddhismus zurück (24a bau(d)dhabhaktau jâtau)[2], sondern Padmasaṃgha[3], der guru des Buddhadâsa, bemühte sich auch noch, auch die Padmaçrî für den Bauddha dharma zu gewinnen[4], jedoch ohne Erfolg. Als dann später ihr Vater starb, sagte ihr Buddhadâsa, derselbe sei nach Aussage

---

bhâryâ Buddhadâ*ç*î B; in C andere Namen: Paṃcâladeçe Kâṃ(pi)lyapure Harivâhano râjâ, tatrai 'va nagare Ṛishabhadâsaçreshṭhî . . tasya bhâryâ Çîlavatî, tayoḥ putrî Padmaçrîḥ . . . Buddhadâsa-nâmâ çresh(ṭ)(h)î . . . tatputro Budhasaṃghaḥ . .; — den Namen Vṛishabhadâsa hatten wir schon in der (ersten) Erzählung der Mitraçrî.

[1] B 64a; liegt etwa hier eine bestimmte Persönlichkeit zu Grunde? C hat nichts davon (28a pitṛiputrau Jainau jâtau).

[2] punar api b*o*dhadharme lagnaḥ B 64b.

[3] auch unter diesem Namen ist schwerlich eine bestimmte Persönlichkeit nachweisbar, die hier eine Art synchronistischen Anhalt bieten könnte. — Von Interesse bleibt jedoch immerhin, dass überhaupt hier in einem Werke, das frühestens in das zwölfte Jahrhundert gehören kann (s. Note [4]), von den Buddhisten noch in einer Weise gesprochen wird, dass man sieht, sie hatten damals noch festen Fuss in dem Landstrich, wo es verfasst ward, und standen daselbst mit den Jaina noch in scharfem Conflict.

[4] hierbei wird, nach den Worten: Bauddhânâṃ dharma eva dharmo, nâ 'nyaḥ, tathâ co 'ktaṃ (und zwar von C sowohl wie von AB) ein Vers citirt (A 24b, B 65a, C 28b), der je das Höchste in seiner Art aufführt, wie folgt: vâsaḥ çubhram, ṛitur (so C, ṛidur AB) vasantasamayaḥ (C, °maye A, mae B; diese Lesart wie die vorige sieht prâkṛitisch aus!), pushpaṃ çaranmallikâ (saran° AB; wie eben), dhânushkaḥ kusumâyudhaḥ, parimalaḥ kastûriko, 'straṃ dhanuḥ | vâṇî (B vâca A, vâcâ C wie eben) tarkarasojjvalâ (CB, sarvara° A) priyatamâ çyâmâ (C, syâ° AB), vayo nûtanaṃ (yauvanaṃ Glosse in A), mârgaḥ Saugata eva (C, esha AB), paṃcamalayâ gîtiḥ, kavir Vilhaṇaḥ ||; unter Vilhaṇa (so ABC, nicht B°) ist wohl der Verfasser des Vikramâñkacarita, nach Bühler (Vorw. p. 23. 1875) verfasst AD 1085, zu verstehen, und damit ein terminus a quo für ABC gegeben. Leider nicht zugleich auch ein terminus ad quem, da ein solcher versus memorialis beliebige Zeit nach seiner Abfassung citirt werden kann. — Klatt monirt freilich, dass es auch noch einen späteren Vilhaṇa, der zudem kavîçin genannt wird, giebt, Zeitgenosse des Âçâdhara (c. saṃvat 1250—1300, AD 1194—1244), s. Râm. Bhâṇḍârkar Report 1883/84 p. 104. 105. 391 v. 6. 7. Peterson Rep. 1883/84 p. 86ⁿ; cf. auch F. E. Hall J. Ann. O. Soc. 7, 33, 8 (Inschrift vom saṃvat 1270, und zwar als: mahâsaṃdhi[vigrahika] be-

seines guru im Walde als Reh (mṛiga) wiedergeboren. Hoch erzürnt, stellte sie sich doch zunächst so, als ob sie, wenn sein guru dies wirklich wisse, sich bekehren wolle (tarhi mayâ Bauddhavratam̩ gṛihyate). Sie lud daher, um dies Wissen auf die Probe zu stellen (resp. um es als nichtig zu erweisen), eine ganze Zahl der Buddhayati zu festlichem Mahle ein (24b), und setzte ihnen dabei je ihre eigenen linken Schuhe (pâdatrâṇa), die sie beim Eintritt abgelegt, in Stücke zerhackt und gekocht vor. Als sie dann beim Fortgehen danach suchen und sie nicht finden, verhöhnt sie Padmaçrî: »wenn sie nicht einmal wüssten, was sie gegessen, resp. in ihrem Bauche hätten, wie könnten sie wissen, dass ihr Vater als Thier wiedergeboren sei?«. Den Zuruf, wenn sie das nicht beweise, werde man ihr das Haupt scheeren, sie auf einen Esel setzen und aus dem Hause weisen, beantwortet sie mit dem Gegenvorschlage: wenn sie es aber beweise, sollten Alle den Jainadharma (25a) annehmen. Ein Brechmittel von madanaphala (Stechapfel, madana) überführt die Erzürnten, die beschämt nach Hause schleichen, hinterdrein jedoch den Buddhadâsa durch Drohungen bestimmen, die Padmaçrî aus dem Hause zu weisen. Buddhasaṃgha aber geht mit seinem Weibe. Sie schliessen sich einer Karawane an, deren Führer, durch die Schönheit der P. verblendet, den Buddhasaṃgha durch vergiftetes Essen zu tödten sucht, dabei aber mit vergiftet wird. Buddhadâsa klagt nun die P. als Mörderin an. Sie wendet sich, beschwörend, an ihre eigene Tugend, durch Wiederbelebung der Beiden Zeugniss für sie abzulegen. Sofort wurden denn auch Beide durch eine çâsanadevatâ, um der P. willen, factisch wiederbelebt. Allgemeine Bekehrung[1] etc.

6. Kanakalatâ (A 25b—28a, B 68b—74a, C 30b—31b). In Sauryapura im Reiche des Königs Narapâla[2] lebte (der Kaufmann) Samudradatta, der von seiner Frau Sâgaradattâ einen lüderlichen Sohn Umaya[3] und eine fromme Tochter Jinadattâ hatte, die sie an den para-

---

zeichnet, wie bei Bhâṇḍârkar als Hor Bhâṇḍ. p. 391 v. 7). Indessen unser buddhistischer Vershier stammt wohl aus Kashmir, und hat daher den Kashmirer Vilhaṇa im Auge.

[1] diesmal aber (A 25b) ohne Nennung eines besonderen Lehrers, nur: râjnâ vratam̩ gṛihîtam̩, Voddhayatayo Jainâbabhûvaḥ; ganz ähnlich in C; Fol. 25 in A ist nämlich von zweiter Hand ergänzt, und zwar eben wesentlich im Anschluss an C (cf. oben p. 737 n. 5, 745 n. 3); — B dagegen hat (68a): râjnâ anyair bahubhiçca Yaçodharasamîp (s. p. 751) vratam̩ gṛihîtam̩, Buddhadâçaç ca Buddhasiṅhâdayaç ca çrâvakâ jâtâḥ; — die in dieser Geschichte zu Tage tretende Feindseligkeit gegen den Buddhismus verleiht ihr ein besonderes Interesse, man möchte fast sagen (s. p. 751 n. 3) ein gewisses alterthümliches Gepräge.

[2] so A und C (s. soeben n. 1); B dagegen hat: Avantîvishaye Ujjayinînagaryâm̩ râjâ Narapâlaḥ, râjnî Madanavegâ; mam̩trî Cam̩draprabhaḥ, bhâryâ Çomâ; râjaçreshṭ(h)î Samudradattaḥ.

[3] Sâgara in C.

maçrâvaka Jinadatta[1] in Kauçâmbî verheirathete. Umaya ward schliesslich, da er das nächtliche Stehlen nicht liess, nach langer Nachsicht von dem yamadaṇḍa-talavara[2] vor den König gebracht. Dieser liess den Vater kommen und befahl ihm, den Sohn zu verstossen (26a). Dies geschah. Umaya machte sich nun mit einer Karawane auf zu seiner Schwester in Kauçâmbî, die ihn aber sehr kühl aufnahm. In seiner Bedrängniss gerieth er zufällig in einen Jaina-Tempel, hörte da die Predigt des Çrutasâgaramuni[3] (26b, Çruti° B 70a), bekehrte sich und nahm u. A. auch das Gelübde, unbekannte Früchte nicht zu essen, auf sich. Seine Schwester nahm ihn nun freundlich in ihr Haus auf. Nach einiger Zeit zog er mit einer Karawane heim. Im Walde verirrt, assen die Leute giftige Früchte, während er durch sein Gelübde davor bewahrt blieb. Auch die Waldfee, die, um ihn zu versuchen, in schöner Gestalt erscheint und ihm paradiesische Früchte (vom kalpavṛiksha 27a) anbietet, weist er zurück. Befriedigt gewährt sie ihm eine Wahlgabe, worauf er die Wiederbelebung seiner Gefährten und das Zeigen des richtigen Weges nach Ujjayinî erbittet. Grosse Freude der Eltern bei der Heimkehr. Allgemeine Bekehrung und zwar ward diesmal: Sahasrakîrtimuninâtha[3]samîpe tapo gṛihîtaṃ.

7. Vidyullatâ (A 28a—33a, B 74a—85b, C 31b—35b). Personal: 1. König Sudaṇḍa in Sûrya-Kauçâmbî, Taravadeçe[4]; Königin Vijayâ; 2. mantrin Sumati, Gattin Guṇaçrî; 3. râjaçreshṭhin Sûradeva, Gattin Guṇavatî. — Sûradeva holte Pferde aus Bhag*u*ladeça[5] und verwandte das vom König dafür erhaltene Geld zu frommen Gaben, indem er auf die im âgama gelehrte Weise den Guṇasenabhaṭṭâraka (28a) bewirthete (? °kasya caryâ kârâpitâ)[6], wofür denn die Götter in seinem Hause fünf Wunderdinge verrichteten[7]. Dies erregte den Neid eines anderen çreshṭhin, des Samudradatta (Vater Sâgaradatta, Mutter Çrîdattâ) der sich daher mit vier Freunden auch nach dem fernen Bhag*a*ladeça[8] aufmachte. In Palâ*s*agrâma[9] trennten sie sich, nachdem sie Ort und Zeit bestimmt hatten, wo sie nach drei

---

[1] s. oben p. 746 n.

[2] yamadaṇḍa, bedeutet hier wohl den obersten Polizeibeamten? s. oben p. 740 n. 2, sowie yamadaṇḍin p. 754; zu talavara s. Ind. Stud. 16, 38. 313. 17, 26. 33.

[3] ist hiermit je eine bestimmte Person gemeint? nichts davon in C.

[4] ? so A, Bharatakshetre B; in C spielt die Geschichte in Campâ.

[5] so AB; C bloss deçâṃtara.

[6] B 74a âgamoktav*i*dh*i*nâ Guṇa*ç*enamunîçvara(ḥ)prat*i*lâbh*i*taḥ (in B vielfach Wechsel von s ç, i î, u û), taddânabalena..; in C kein Name, bloss: tenai 'kadâ mâsopavâsî kaçcit sâdhur modakaiḥ pratilâbhitaḥ, pâtradânaprasâdât..

[7] eine hier mehrfach sich findende Ausdrucksweise.

[8] so A hier; in B fehlt das Wort; C hat Siṅhalaṃ (32a).

[9] Palâça B 74b C 32a.

Jahren wieder zusammentreffen wollten[1]. Samudradatta trat einfach daselbst für diese Zeit als Pferdehüter in den Dienst des Pferdehändlers Açoka (Gattin Vîtaçokâ), gegen genau festgesetzten Lohn, zwei Pferde nämlich, die er sich am Schluss selbst zu wählen hatte. Er gewinnt die Liebe der Tochter Kamalaçrî und wählt auf ihren Rath zwei ganz unansehnliche Pferde[2], von denen aber das eine durch die Luft, das andere durch das Wasser geht. Damit und mit der ihm vermählten Kamalaçrî kehrt er, gleich seinen Freunden, nach drei Jahren heim. Das durch die Luft gehende Pferd[3] giebt er dem König. Der wieder giebt es seinem Freunde, dem çreshṭhin Vṛishabhasena zur Hut, und dieser benutzt es, um damit die verschiedenen heiligen Jaina-Tempel (Jinâlaya) zu besuchen.

Ein Bhilla-Fürst, Jitaçatru, der, darauf aufmerksam gemacht, ihn vorbeifliegen sah, verheisst die Hälfte seines Reiches und seine Tochter dem, der ihm das Pferd bringt. Einer seiner Mannen nimmt daher, um sich Zugang zu den Jaina zu verschaffen, bei Sâgaracandramuninâtha (30b, B 80b)[4] Unterricht, und kommt so mit der Zeit nach Ravi-Kauçâmbî, wo ihn Vṛishabhasena in sein Haus gastlich aufnimmt, obschon er vor ihm als einem Scheinheiligen gewarnt worden war. Nachts besteigt der Mann denn auch das Zauberross, wird aber von ihm, als er es mit der Peitsche schlägt, abgeworfen. Das Ross setzt sodann seinen gewohnten Weg, nach dem Vijayârdhaparvata[3], fort, umwandelt ebenso (wie sonst) den Siddhakûṭacaityâlaya und wird auf Antrieb eines muni daselbst durch einen ebenfalls zur Verehrung dahin gekommenen Luftgeist, resp. Vidyâdhara-Fürsten, Khagapati, dem Vṛish. zurückgebracht; zur rechten Zeit gerade, denn es sollte eben demselben auf Befehl des Königs durch den Scharfrichter (yamadaṇḍin), wegen seiner nachlässigen Behütung des ihm anvertrauten Gutes, das Haupt abgeschlagen werden. In dieser günstigen Fügung ein Resultat des Tugendverdieṇstes des çreshṭhin

---

[1] dies Festsetzen eines dreijährigen (oder sonstigen) Termins zum Wiederzusammentreffen ist ein in Erzählungen dieser Art auch bei uns ziemlich häufiges Motiv, das aber hier gar nicht weiter zur Entfaltung gelangt, resp. ganz überflüssig ist. Es ist eben hier ein alter Stoff benutzt, ohne richtige Verwerthung zu finden.

[2] auch dies, der Lohn für treue Dienste sowohl, wie die Wahl unansehnlicher, aber in sich werthvoller Gegenstände, und zwar auf Rath der Tochter des Besitzers, ist ein weit verbreitetes Motiv. — Der Verfasser hat eben absichtlich solche alten Stoffe benutzt, um nicht nur seiner Darstellung Interesse und Popularität, sondern auch dem von ihm daran geknüpften Schlusse gewissermaassen, durch diesen Anschluss an bekannte Dinge, Glaubwürdigkeit zu verleihen.

[3] von dem Wasserpferde ist nicht wieder die Rede; es gehörte zur alten Erzählung, war aber hier nicht weiter nöthig. Zum Luftpferd cf. das Pañcatantram etc.

[4] wohl Sanskritisirung von: Veaḍḍha? das sonst immer durch Vaitâḍhya wiedergegeben wird (Leumann).

erblickend, vollzogen die Götter die fünf wundersamen Erscheinungen. Der König kommt zur Einsicht, dass ausser dem Jinadharma kein anderer dh. sei. Allgemeine Bekehrung, in der Nähe des Jinadatta-bhaṭṭâraka[1].

Auch hier erklärt die Kundalatâ wieder ihren Unglauben und erneuern sich die Ausbrüche der Empörung darüber bei den drei heimlichen Zuhörern.

Am andern Morgen begaben sich denn auch der König und der mantrin nach dem Hause des Arhaddâsa und stellten die Kundalatâ zur Rede. Diese beharrt zunächst auch jetzt noch dabei. Auf die blosse Vorhaltung des Königs aber, warum sie das nicht glauben wolle, was sie ihrerseits doch Alle glaubten, da sie die Pfählung des Rûpyakhura mit angesehen hätten, — dreht sie plötzlich um, und erklärt: Alle diese Leute hier seien Jaina-Kinder und kennten daher keinen anderen Weg als den Jaina-Glauben[2]. Sie dagegen sei keine Jainî, auch nicht die Tochter eines Jaina. Trotz dessen sei jetzt in ihr, nach Anhören aller dieser Geschichten, der Glaube zum Durchbruch gekommen; morgen werde sie die Jaina-Weihe nehmen. Sie knüpft an diese ihre Bekehrungs-Erklärung noch einige weitere kräftige Worte, und da bekanntlich über einen bekehrten Sünder im Himmel mehr Freude ist, als über 1000 Gerechte, so wird sie denn nunmehr von Allen auf das Höchste gelobt und gepriesen. Und Alle, der König, der mantrin, der Dieb, Arhaddâsa etc. setzen je ihren Sohn in ihre Stelle ein (auch der Dieb!!)[3] und nehmen die Weihe bei: Gaṇadharamuni (13a, Guṇa° B 87a)[4]; die Frauen resp. nach B (87a) bei der Udayaçrî Âryikâ[5].

Sollten nicht in der reichen, fast noch ganz unberührten Schatzkammer der Jaina-kathâs sich noch anderweitige Spuren jener alten indischen Quelle, auf welche die Einleitung der Samy. ebensowohl

---

[1] C hat keinen Namen, bloss: munipârçve (33b) resp. râjâdibhir vrataṃ jagṛibe (35a).

[2] es wolle somit wenig bedeuten, wenn die das glaubten, will sie damit offenbar sagen, um den Werth ihrer eigenen Bekehrung dadurch in desto helleres Licht zu setzen.

[3] râjnâ maṃtriṇâ caureṇa Arhaddâsena anyair bahubhiç ca svasvaputraṃ svasvapade sthâpya . . .

[4] Ç hat keinen Namen (36a) ist überhaupt viel kürzer, hat nur: kiṃ bahunâ 'rhaddâsena ashṭâbhir bhâryâbhiḥ saha mahatâ mahena çrîjainî dîkshâ gṛihîtâ (man sollte meinen: die hätten sie schon bisher gehabt!) . . .

[5] R (p. 231) hat: Udayaçrîpravarttinîsamîpe.

wie die 1001 Nacht, zurückzugehen scheinen, auffinden, resp. gewinnen lassen?

»Zu den canonischen samyaktva-Erzählungen gehören die Geschichten der Samyaktvakaumudî, nämlich die des Arhaddâsa und seiner Frauen, allem Anschein nach nicht, dieselben fussen somit nicht auf der Tradition der yati, resp. wenigstens nicht auf der der Çvetâmbara-yati, sondern auf anderweitigem, etwa mehr von den Laien cultivirten Boden.« Zu dieser Bemerkung Leumann's, dem ich eine Correctur dieser Bogen mittheilte, passen ganz vortrefflich theils die Zuweisung der Samy. zur Digambara-Literatur (s. oben p. 735 n. 5, 738 n. 3), theils die nachstehenden Notizen Klatt's. Leumann constatirt dabei speciell, dass unter den Geschichten, welche Haribhadra zu den in Âvaçy. Nijj. 8, 176—178 (B; s. mein Verz. Berl. S. u. Pr. Handschriften 2, 751) enthaltenen 17 Motiven für das samyaktvam, resp. 17 Stichwörtern dafür, anführt, sich nichts findet, was sich mit dem Inhalt der Samy. berührt[1].

Ich lasse hier noch die Mittheilungen in Bezug auf die in AB genannten Lehrernamen folgen, s. oben p. 745, 746, welche ich unter dem 16. Juni d. J. durch Klatt's Freundlichkeit erhalten habe und welche dem von ihm gesammelten reichen Material zu einem Jaina-Onomastikon entlehnt sind.

»Ich kann leider nicht mit Bestimmtheit versichern, dass auch nur eine der folgenden Personen mit den in der Samyaktvak. sich findenden identisch ist. Die Form einzelner dieser Namen, auch der mehrfache Titel: bhaṭṭâraka, macht es wahrscheinlich, dass es sich

---

[1] dagegen zu den dem Suyodhana erzählten Geschichten, resp. zu der ganzen Erzählung von ihm selbst, finden sich, nach Leumann, im Canon in der That Beziehungen vor. In Devendra's Comm. zu Uttarajjhayaṇa 2, 44 wird ein ähnlicher kleiner Cyklus von 6 Geschichten mitgetheilt, welche zunächst durch einen ganz analogen Grundgedanken, dass sie nämlich um der Befreiung willen als eine Art Lösegeld vorgetragen werden, zusammengehalten sind. Sodann aber sind darunter zwei, welche, und zwar bei ganz analoger Gelegenheit, dieselben Stichverse enthalten, wie Suy. 2 und 5, nämlich: jeṇa bhikkha*m* baliṃ demi jeṇa posemi nâya*o* | sâ me mahî akkamaï jâyaṃ saraṇado bhayaṃ || und: jeṇa rohaṃti bîyâṇi jeṇa jîvaṃti kâsagâ (kâsayâ A, kâsavâ C), tassa majjhe vivajjâmi jâyaṃsaraṇao bhayaṃ || Endlich aber kehrt auch die Situation des Yamadaṇḍa selbst, freilich ohne den hiesigen speciellen Hintergrund, in einer der dortigen Geschichten in ganz analoger Weise wieder: egattha nayare sayam eva râyâ coro, purohio bhaṇḍio, tao do vi haraṃti, logo evaṃ jâṇittâ bhâṇaï, jahâ: jattha râyâ sayaṃ coro bhaṇḍio ya purohio (s. ob. p. 740 n. 3) | vaṇaṃ bhayaha (?) nâgarayâ (?) jâyaṃ saraṇado bhayaṃ || — Durch diese Data gewinnt die Geschichte des Suyodhana jedenfalls einen durchaus sicheren, indischen Hintergrund.

dabei um Digambara handelt[1], in welchem Falle von den folgenden Nros. nur Nr. 3, 4, 13, 14, 16 in Frage kommen würden. Für die Digambara liegt eben nur die Paṭṭâvalî eines einzigen gacha und eine kleine Anzahl von Handschriftenkolophonen vor, so dass es nicht wunderbar sein würde, dass keiner dieser Namen der Samy. in der bisher zugänglichen Literatur sich vorfindet, auch wenn es sich wirklich um historische Persönlichkeiten handeln sollte.

1. sâ° Guṇadhara aus dem Pahlavaḍagotra veranstaltete saṃvat 1408 eine nandî für Munîçvarasûri aus dem Vṛihadgacha (Vṛihadgachagurvâvalî fol. 19a, Bomb. Hs.).

2. Guṇasenasûri. Auf seinen Wunsch verfasste Çântyâcârya († saṃvat 1096) aus dem Thârâpadragacha in Aṇahilapâṭaka einen Commentar zu Uttarâdhyayana (s. Bhâṇḍârkar Rep. 1883/84 p. 129. 440 v. 6.)

3. Jinacandrasûribhaṭṭâraka, alter Digambara-Lehrer, Schüler des Mâghanandi aus dem Balâtkâragaṇa (Nandisaṃgha, Mûlasaṃgha) und Lehrer des Padmanandi (Kundakundâcârya), des Verfassers von Shaṭprâbhṛita, zu welchem Texte Çrutasâgara (c. saṃvat 1550) einen Comm. verfasste, s. Peters. Rep. 1883/4 p. 82. 161, Z. 1—4. p. 163 v. 3.

4. bhaṭṭârakaçrî Jinacandra (Digambara), Schüler des Çubhacandra aus dem Sârasvatagacha (Balâtkâragaṇa, Nandisaṃgha, Mûlasaṃgha) und Lehrer des Medhâvin, welcher saṃvat 1516 eine praçasti verfasste, s. Peterson Rep. 1883/4 p. 76. 137 v. 15. 165 v. 30. Bhâṇḍ. Rep. 1883/4 p. 393 Z. 3—5 u. s. w.

5. Jinacandra, Schüler des Çântyâcârya, Urheber des Sevaḍasaṃgha saṃvat 136, s. Peterson Rep. 1884/6 p. 24, Z. 2, App. p. 375 v. 12.

6. Jinacandragaṇi (hiess später Devaguptasûri), Schüler des Katkadâcârya aus dem Ukeçagacha, verfasste saṃvat 1073 einen Comm. zu Navapada, s. Peterson Rep. 1884/6 p. 16, App. p. 304.

7. Jinacandrasûri, Lehrer des Âmradevasûri, des Verfassers eines Comm. zu Nemicandra's (c. saṃvat 1129) Âkhyânakamaṇikoça (Hs. von saṃvat 1190), s. Peterson Rep. 1884/6, App. p. 81 v. 12; cf. Rep. 1882/3 p. 69, App. p. 89 v. 609.

---

[1] cf. die Angabe im Deccan College Catalogue (oben p. 735 n. 5) über die Zugehörigkeit der Samy. zu der Literatur der Digambara. Diese Angabe ist im Übrigen eventual. nur so zu verstehen, dass das Werkchen auch den Digambara angehört! Die gemeinsame Anerkennung desselben durch die Orthodoxen sowohl, wie durch ihre Gegner, würde natürlich speciell für seine Ursprünglichkeit, resp. Alterthümlichkeit eintreten, s. oben p. 738 n. 3, unbeschadet der Frage, welcher Zeit etwa die vorliegenden Recensionen desselben angehören mögen.

8. Jinacandra, caityavâsin, Lehrer des Vardhamânasûri (saṃvat 1088), s. Ind. Antiqu. XI, 248a Nr. 39.

8a. Jinacandra, cf. die sûri dieses Namens aus dem Kharataragacha.

9. Jinadattasûri aus dem Kharataragacha, saṃvat 1132—1211, s. Ind. Ant. XI, 248b. Jinadattasûri in Aṇahillapâṭaka saṃvat 1160 (wohl derselbe?), s. Kielhorn Rep. 1880/1 p. 29 v. 13.

10. Jinadattasûri aus dem Vâyaḍagacha (2. Hälfte des 12. Jahrh. saṃvat), Schüler des Râsila Jîvadeva, Verfasser von Vivekavilâsa, s. Bhâṇḍ. Rep. 1883/4 p. 156.

11. Jinadattasûri, (alte Zeit) Lehrer des Jîvadevasûri aus der Stadt Vâyaṭa in Gurjara, s. Prabhâvakacaritra 7, 14.

12. Jinadattâcârya aus dem Vidyâdharakula, Lehrer des Haribhadra, s. Verz. d. Berl. Sansk.-Hss. II p. 786.

13. Jinadattarâyacaritra (Digambara-Werk), s. Wilson, Mack. Coll. I p. 154 f. cf. Peterson Rep. 1884/6 p. 401 Nr. 490.

14. Yaçodharacaritra, auch Digambara-Werke, z. B. ebend. p. 403.

15. Çrutasâgara aus dem Tapâgacha, Zeitgenosse des Munisundara, citirt in des letzteren saṃvat 1466 verf. Gurvâvalî, v. 424 (Bomb. Hs.). (Der Digambara Çrutasâgara, Schüler des Vidyânandin kommt wohl nicht mehr in Betracht, weil um saṃvat 1550, s. Bhâṇḍ. Rep. 1883/4 p. 117.)

16. Sahasrakîrti (Digambara), Verfasser einer ṭîkâ zu Trailokyasâramahâpûjâ, s. Peters. Rep. 1883/4 App. p. 14 n. 269, ob identisch mit Sahasrakîrti maṇḍalâcârya (Digambara), c. saṃvat 1625, Schüler des Lakshmîcandra aus dem Sarasvatîgacha (Balâtkâragaṇa, Mûlasaṃgha), s. Bhâṇḍ. Rep. 1883/4 p. 123.

17. Sâgaracandra (Gûrjaravaṅço'ddyotanaputro'dayarâjamantritanujanman), Schreiber einer Hs. saṃvat 1252 in Pattana, s. Peterson Rep. 1884/6 App. p. 98 v. 29.

18. Sâgarendusûri, munîndra, Schüler des Nemicandra aus dem Râjagacha. Sein Schüler Mâṇikyacandra verfasste saṃvat 1276 ein Pârçvanâthacaritram, s. Peterson Rep. 1884/6 App. p. 161 v. 19, und einen Comm. zu Kâvyaprakâça, ib. p. 19, App. p. 322 v. 9.

19. Sâgarendu, Schüler des Amaraprabhasûri, in der Nachfolge des vâdi Devasûri (+ saṃvat 1226), s. Peterson Rep. 1884/6 App. p. 228, Z. 4.

20. Sâgaracandrâcârya (Kharataragacha) gab saṃvat 1461 dem Jinavardhana und saṃvat 1475 dem Jinabhadra die sûri-Weihe, s. Khar.-Paṭṭâvalî (Berl. ms. or. f. 729, f. 29a).

21. Sâgaracandra, Verfasser eines Caturviṅçatijinastotra, s. Peterson Rep. 1882/3 p. 123 n. 259.

22. Sâgaracandra, Verfasser eines ṭippanaka zu Naracandrasûri's (c. saṃvat 1300) Nâracandram (astrol.), s. Kielhorn Rep. 1880/1, p. 77 n. 383.

23. Sâgaracandrasûri in der Kâlaka-Legende, ZDMG. 34, 249 f. 272 f.

24. Udayaçrî mahattarâ, saṃvat 1292, s. Peterson Rep. 1882/3 p. 66, App. p. 23 v. 8.

Für Satyasâgara, Samâdhigupta, Abhaydmatî und Vṛishabhaçrî findet sich in meinen Sammlungen nichts.«

Zu Vorstehendem bemerke ich, dass dadurch zu den von mir oben p. 15 bereits angeführten vier Jinacandra noch weitere sechs (Nros. 3–8) hinzutreten, von denen freilich Nros. 4—6 über die durch Bilhaṇa (AD 1085) und das Datum von A (AD 1433) gesteckte Grenze nach der einen oder anderen Seite hinausgehen. — Von den fünf Jinadatta (Nros. 9—13) ist der erste der bereits von mir genannte; die anderen vier sind undatirt. — Von den beiden Çrutasâgara (s. Nr. 15) könnte der aus dem Tapâgacha hier in der That in Frage kommen; dieser Name ist wenigstens nicht gerade besonders häufig. — Das Letztere gilt von dem Namen Sahasrakîrti, dessen datirter Träger freilich, saṃvat 1625, hierher nicht passt. — Von den sieben Sâgaracandra (Nros. 17—23) würde der Erste (Nr. 17) mit saṃvat 1252 recht gut passen; freilich ebenso gut seine beiden Homonymen: Sâgarendu. — Endlich eignet sich auch die mahattarâ Udayaçrî, saṃvat 1292, ihres absonderlichen Namens wegen, ganz gut zur Identification mit der freilich nur in B (87a) und R genannten âryikâ, resp. pravartinî, gleiches Namens.
